L'OFFERTA DEL MAṆḌALA

Pema Jigdrel

Per gentile concessione di
Rubin Museum of Art,
Gift of Shelley and Donald Rubin

© 2023 Pema Jigdrel
Ogyen Samten Ling
Muni – Condove

«Il venerabile [Buddha] disse: "Subhūti, cosa ne pensi? Se un nobile figlio o una nobile figlia riempisse completamente delle sette cose preziose questo universo, un miliardo di mondi, e lo offrisse in dono, quel nobile figlio o quella nobile figlia genererebbe su questa base un grande cumulo di meriti?". Subhūti rispose: "Venerabile, sarebbe grande"».[1]

Questo brano è tratto dal celebre "Sutra del Diamante", un testo canonico del buddhismo *mahāyāna*. L'ho citato perché costituisce un esempio delle fonti exoteriche a cui fa riferimento la pratica esoterica del *vajrayāna* conosciuta come "offerta del *maṇḍala*".

L'autore probabilmente visse nel II secolo d.C., perciò il dialogo tra il Buddha e il discepolo Subhūti, figura ricorrente nella letteratura della *prajñā-pāramitā*,[2] è una finzione. Il criterio della finzione letteraria potrebbe essere formulato così: se oggi il Buddha parlasse di questo argomento cosa direbbe? Ovviamente, il presupposto è che il tema sia radicato nella tradizione antica. Per quanto riguarda le fonti in lingua pāli, una strofa del *Dhammapada*, popolare raccolta di versi attribuiti al Buddha, recita così:

«Qualunque dono e oblazione
una persona in cerca di meriti
possa offrire nel mondo per un anno intero,
tutto ciò non vale un quarto dei meriti acquisiti
rendendo omaggio a chi è retto.
Questo è davvero eccellente».[3]

---

[1] La mia traduzione si basa sulla versione tibetana: Si tu chos kyi 'byung gnas (ed.), "Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo", *bKa' 'gyur (sde dge par phud)*, vol. 34, Delhi karmapae chodhey gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979, pp. 245.7-246.2 (BDRC). Cfr. Edward Conze, *Buddhist Wisdom*, New York, Vintage Books, 1958, p. 34; Paul Harrison, "Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit text Based on Two Manuscript from Greater Gandhāra", in Jensen Braarving (ed.), *Buddhist Manuscripts*, Vol. III, Oslo, Hermes Publishing, 2006, p. 145.

[2] Cfr. Edward Conze, *op. cit.*, p. 41; *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas, Four Seasons Foundation, 1973, p. xii.

[3] *Dhammapada*, 108.

Nel *vajrayāna* l'offerta del *maṇḍala* è il dono rituale di un vassoio rotondo contenente doni simbolici o reali. L'offerta è fatta ai buddha, ai grandi bodhisattva, agli arhat, ai maestri dei lignaggi, ai maestri personali e anche al *dharma*, l'insegnamento spirituale. Lo scopo sarebbe l'accumulazione di meriti. Ma cosa significa accumulare meriti e come mai è importante?

Il mondo in cui gli esseri sperimentano la sofferenza e la felicità è chiamato *saṁsāra*, essendo il luogo in cui si susseguono le rinascite dovute al karma, le azioni compiute. La sofferenza è causata dalle azioni non virtuose, il karma negativo o demerito, mentre la felicità è causata dalle azioni virtuose, il karma positivo o merito. Perciò, il Buddha insegnava che è importante non accumulare demeriti ed è invece importante accumulare meriti.

I meriti e i demeriti sono paragonabili, rispettivamente, a semi di piante nutrienti come il riso e a semi di piante infestanti come le erbacce. Il luogo in cui crescono i semi dei meriti è definito "campo di meriti". Se i semi del karma meritorio non vengono seminati in un campo di meriti, non possono crescere. I campi di meriti sono gli esseri senzienti che trasmigrano nel *saṁsāra*, i buddha liberi dal *saṁsāra* e anche il *dharma* da loro insegnato. Seminare i semi del karma meritorio nei campi di meriti significa compiere azioni positive col corpo, la parola e la mente a beneficio degli altri esseri.

La generosità (*dāna*) è la modalità più comune di accumulare meriti. In particolare, la generosità nei confronti delle persone rette che praticano e insegnano il *dharma* è alquanto meritoria. Dunque, le persone rette, sagge, che formano la comunità (*saṅgha*) costituita da praticanti esemplari e insegnanti, rappresentano «un incomparabile campo di meriti per il mondo»,[4] ovverosia per coloro che fanno offerte.

Un campo di meriti incomparabile è definito «come un luogo senza eguali nel mondo per la crescita dei meriti; così come il luogo per la crescita del riso o del mais del re o del ministro è la risaia del re o il campo di mais del re, la comunità (*saṅgha*) è il luogo per la crescita dei meriti di tutto il mondo. Infatti, i vari tipi di meriti del mondo che generano benessere e felicità crescono sulla base della

[4] Piya Tan, "Aṭṭha Puggala Sutta", *Aṅguttara Nikāya* 8.59, SD 15.10a, p. 152.

comunità. Quindi, la comunità è "un incomparabile campo di meriti per il mondo"».[5]

Nel buddhismo *mahāyāna* l'incomparabile campo di meriti viene esteso, fino a includere tutti gli arhat, i grande bodhisattva e i buddha del passato, presente e futuro; pertanto, anche le offerte al campo di meriti devono essere dilatate fino a includere l'intero universo, un miliardo di mondi.

L'universo è il "campo di buddha", il luogo in cui opera un essere illuminato. Quando il discepolo Ānanda chiese al Maestro fin dove riuscisse a far arrivare la sua voce, il Buddha rispose che essa poteva raggiungere i mondi di un "sistema minore", ossia mille mondi come questo: «mille volte il mondo in cui il Sole e la Luna girano e illuminano i quadranti con il loro splendore».[6] Non solo, in realtà la sua voce poteva essere udita ovunque, anche in un "sistema medio", formato da mille sistemi minori, e addirittura in un "sistema maggiore", che include mille sistemi medi, un miliardo di mondi.

Il mondo in cui viviamo è caratterizzato da questi sette aspetti fondamentali: il monte centrale Sumeru (Meru), il Sole, la Luna e le quattro isole principali, cioè i continenti dei quadranti est (Pūrvavideha), sud (Jambūdvīpa), ovest (Aparagodānīya) e nord (Uttarakuru).

Nell'insegnamento del Buddha l'esistenza di Sumeru (pāli Sineru) è un dato certo, così come è un fatto assodato la presenza di diversi gruppi di potenti esseri non umani sia sul medesimo monte centrale sia negli spazi che lo sovrastano: i quattro grandi re (*mahārāja*) guardiani dei quattro quadranti, gli dei (*deva*) del mondo del desiderio e gli esseri spirituali (*brahmā*) che vivono nel mondo della forma e nel mondo senza forma.

La letteratura successiva dell'*abhidharma* precisa che la base delle terre e delle acque è paragonabile a un disco d'oro, nel cui centro si incunea Meru similmente a una piramide capovolta, oppure a un cono con la base in alto. Lungo tutto il perimetro del piano c'è una barriera circolare, una sorta di muraglia invalicabile come una catena montuosa di ferro; secondo Buddhaghosa (V secolo), la sua altezza è

---

[5] Buddhaghosa, Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.), *The Path of Purification*: *Visuddhimagga*, Kandy, Buddhist Publication Society, 2011, pp. 217-218.

[6] Piya Tan, "Abhibhū Sutta", *Aṅguttara Nikāya* 3.88, SD 54.1, p. 13.

di poco inferiore a quella del monte Meru e dalla base si estende ugualmente verso il basso.[7]

Nel *vajrayāna* il praticante che intende rendere omaggio ai maestri, ai grandi bodhisattva e ai buddha dei tre tempi, dovrebbe immaginare di offrire loro il *maṇḍala*, il cerchio di questo mondo e, idealmente, i cerchi di tutti i mondi del sistema maggiore, l'intero universo pieno di cose preziose.

Anche se questo mondo è il luogo del *saṁsāra*, non è affatto privo di valore. Sia gli ambienti sia gli esseri che li abitano sono straordinariamente ricchi di potenzialità e qualità meravigliose, analoghe a terreni fertili e a semi o frutti vitali. Esse sono simboleggiate da "sette cose preziose": oro (*suvarṇa*), argento (*rūpya*), lapislazzuli (*vaiḍūrya*), cristallo di rocca (*sphaṭika*), perla rossa (*lohitamukti*), smeraldo (*aśmagarbha*) e corallo bianco (*musāragalva*).[8]

L'espressione resa con "sette cose preziose" compare anche nei *sutta*/*sūtra*, ma in contesti differenti, per indicare le ricchezze di un sovrano universale:[9] la ruota (pāli *cakka*, san. *cakra*), l'elefante (p. *hatthi*, s. *gaja/hasti*), il cavallo (p. *assa*, s. *aśva*), la gemma (p., s. *maṇi*), la donna (p. *itthī*, s. *strī*),[10] il padrone di casa (p. *gahapati*, s. *gṛhapati*) oppure l'uomo (s. *puruṣa*),[11] il comandante/consigliere (p., s. *pariṇāyaka*)[12] oppure la spada (s. *khaḍga*).

I racconti del Buddha riguardo ad alcuni sovrani universali vissuti in epoche remotissime sono incentrati sulle qualità speciali delle sette ricchezze.[13] Essendo doni del cielo dovuti agli straordinari meriti del sovrano, non sono per nulla comuni.

La ruota è una sorta di grande "disco volante" luminoso. Essa appare in cielo inizialmente durante la consacrazione del sovrano; in seguito lo precede, sempre in cielo, conducendo lui e il suo esercito

---

[7] Vd. Buddhaghosa, *op. cit.*, pp. 200-201.

[8] Vd. Douglas Osto, *Power, Wealth and Women in Indian Mahayana Buddhism*, Abingdon, Routledge, 2008, pp. 73, 119.

[9] Pāli *cakkavatti*, sans. *cakravartin*.

[10] Tib. *btsun mo*, "regina".

[11] Tib. *blon po*, "ministro".

[12] Tib. *dmag dpon*, "generale".

[13] Cfr. Piya Tan, "Bāla Paṇḍita Sutta", *Majjhima Nikāya* 129, SD 2.22, pp. 270-274; "Mahā Sudassana Sutta", *Dīgha Nikāya* 17, SD 36.12, pp. 104-109; "Cakka,vatti Sīha,nāda Sutta", *Dīgha Nikāya* 26, SD 36.10, pp. 29-30.

alla conquista pacifica del mondo intero. Tutti i re che vedono sopraggiungere la ruota in cielo accettano di buon grado il saggio governo del nuovo sovrano.

L'elefante e il cavallo sono stupefacenti mezzi di trasporto intelligenti che consentono al sovrano universale di volare e percorrere in pochissimo tempo distanze immense.

La gemma è un'intensa fonte luminosa inesauribile. La donna «sorpassa la bellezza umana, ma non raggiunge la bellezza degli dei».[14]

Il padrone di casa è una sorta di ministro delle finanze capace di trovare ovunque le ricchezze necessarie. Il comandante sa sempre consigliare la giusta azione in ogni circostanza.

Le sette ricchezze di un sovrano universale sono l'effetto dei suoi meriti accumulati in vite precedenti, invece le sette cose preziose che dovrebbero essere offerte secondo il "Sutra del Diamante" costituiscono la causa dell'accumulazione di meriti.

Anche un buddha possiede sette ricchezze, i sette fattori dell'illuminazione (*sapta-bodhyaṅga*).[15] Se un sovrano universale volesse ottenerle, dovrebbe abbandonare le cose del mondo.[16] La via temporale di un sovrano universale e la via spirituale di un buddha sono diverse: rimanere nel mondo, oppure rinunciare al mondo.

Certamente è auspicabile che il *dharma* ispiri e influenzi il governo delle nazioni, ma un monaco o una monaca non dovrebbero occuparsi in alcun modo di politica; pertanto, le ricchezze del sovrano universale non possono essere gli obiettivi di un religioso che segue la via dell'illuminazione.

Eppure, in Tibet il più noto rito di offerta del *maṇḍala*, creato dal monaco Chögyal Phakpa (1235-1280), capo della scuola *sakya*, include proprio le sette ricchezze di un sovrano universale.[17]

---

[14] Piya Tan, "Bāla Paṇḍita Sutta", *Majjhima Nikāya* 129, SD 2.22, p. 273.

[15] Presenza mentale, investigazione dei fenomeni, vigore, felicità, quiete, assorbimento meditativo, equanimità. Vd. Piya Tan, "Cakka,vatti Sīha,nāda Sutta", *Dīgha Nikāya* 26, SD 36.10, cit., pp. 10-11.

[16] Cfr. *Ibid*., pp. 11-12; Piya Tan, "Lakkhaṇa Sutta", *Dīgha Nikāya* 30, SD 36.9, p. 181.

[17] Vd. Chögyal Pakpa Lodrö Gyaltsen, *The Thirty-Seven Point Maṇḍala Offering* (Lotsawa House). Cfr. *Sa skya pa'i chos spyod khyer bde kun tshang*, Mang+ga D+hA Dza, 2000, pp. 23-25 (BDRC).

L'offerta del *maṇḍala* formulata da Chögyal Phakpa riflette il suo ruolo sociale in quanto precettore religioso e rappresentante politico del capo mongolo Kublai Khan, fondatore della dinastia Yuan, che regnò sulla Cina dal 1271 al 1368.[18]

Secondo il XIV Dalai Lama, «egli fu il primo re che unificò il trono riunendo le sette religiose e l'istituzione politica».[19] Dunque, è evidente che il suo rito di offerta del *maṇḍala* mirava a giustificare la ierocrazia lamaistica, il sistema di governo tibetano definito "unione di religione e politica" (*chos srid zung 'brel*).[20]

L'inclusione delle ricchezze di un sovrano universale nell'offerta del *maṇḍala* non fu però un'innovazione di Chögyal Phakpa, giacché era già conosciuta dai buddhisti newari del Nepal. Il rito, concepito da qualche maestro indiano, è definito *guru-maṇḍalārcana*, "offerta del *maṇḍala* al *guru*. Nella tradizione newar il *guru* supremo a cui è offerto il *maṇḍala* è la divinità Vajrasattva.[21]

Il senso dell'offerta del *maṇḍala* newar potrebbe essere sintetizzato così: chi desidera seguire la via della piena illuminazione deve distaccarsi da ogni cosa; foss'anche un sovrano universale, dovrebbe rinunciare alle sue sette ricchezze. Offrire il mondo al *guru* Vajrasattva significa essere disposti a lasciare tutto per meritare le sette ricchezze di un buddha.

---

[18] Cfr. Tsepon W. D. Shakabpa, *Tibet: A Political History*, New York, Potala Publications, 1984, pp. 61-69; Luciano Petech, *Central Tibetans and the Mongols*, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990, pp. 14-17, 22, 36-37, 51, 139-140; Joseph Askew, *The Status of Tibet in the Diplomacy of China, Britain, the United States and India, 1911-1959*, History/Centre for Asian Studies, June 2002, pp. 12-14.

[19] Masahide Tsujimura, "The Politics of 'Compassion' of the Fourteenth Dalai Lama: Between 'Religion' and 'Secularism'", *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 21, 2014, p. 219.

[20] Cfr. D. Seyfort Ruegg, *The Temporal and Spiritual Orders in the Governance of Tibet and the So-Called 'Patron-Priest Relation' in Inner Asia*, pp. 1-2 (yon-mchod 1.7.13 / 15.11.14); Masahide Tsujimura, *op. cit*., pp. 211-213.

[21] Cfr. John K. Locke, *Karunamaya: The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the valley of Nepal*, Kathmandu, Sahayogi Press, 1980, p. 85; David N. Gellner, "Ritualized devotion, altruism, and meditation: the offering of the *guru maṇḍala* in Newar Buddhism", *Indo-Iranian Journal*, 34, 1991, pp. 163, 177-179; Eric Huntington, *Creating the Universe: Depictions of the Cosmos in Himalayan Buddhism*, Seattle, University of Washington Press, 2019, pp. 199-122.

Siccome l'apparizione di un sovrano universale è un evento rarissimo, un re locale o un imperatore come Aśoka[22] può accumulare grandi meriti facendo doni ordinari alla comunità (*saṅgha*) e sponsorizzando la diffusione del *dharma* del Buddha.

In generale, il donatore,[23] qualunque sia il suo status sociale, compie l'offerta del *maṇḍala* per sviluppare e alimentare l'intento meritorio di atti generosi a beneficio dei donatari,[24] le persone rette che praticano e insegnano il *dharma*. Pertanto, il riferimento alle sette ricchezze di un sovrano universale avrebbe solo un valore esemplare di carattere mitologico, tuttavia è stato sfruttato da donatori e donatari per giustificare la commistione di interessi temporali e religiosi.[25]

A differenza della formula di offerta che include le sette ricchezze di un sovrano universale, i versi seguenti in tibetano enunciano soltanto gli aspetti fondamentali della cosmologia buddhista:[26]

ས་གཞི་སྤོས་ཆུས་བྱུགས་ཤིང་མེ་ཏོག་བཀྲམ། །

རི་རབ་གླིང་བཞི་ཉི་ཟླས་བརྒྱན་པ་འདི། །

སངས་རྒྱས་ཞིང་དུ་དམིགས་ཏེ་ཕུལ་བ་ཡིས། །

འགྲོ་ཀུན་རྣམ་དག་ཞིང་ལ་སྤྱོད་པར་ཤོག །

---

[22] Vd. John S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989, p. 243. Cfr. Eric Huntington, *op. cit*., pp. 115-116. La tradizione esegetica in lingua pāli distingue tre tipi di "sovrano" (*cakkavatti*): a) il sovrano che regna su tutto il mondo (*cakkavāla*); b) il sovrano che regna su un continente (*dīpa*); c) il sovrano che regna su un territorio (*padesa*). Vd. T.W. Rhys Davids, William Stede (eds.), *Pāli-English Dictionary*, The Pali Text Society, 1921-1925 [1999], p. 599 (Electronic Edition). L'imperatore indiano Aśoka fu un *dīpa-cakkavatti*. Cfr. J. S. Strong, *op. cit*., p. 55.

[23] Tib. *yon bdag*.

[24] Tib. *mchod gnas*.

[25] Cfr. D. Seyfort Ruegg, "Mchod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas: On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept", in E. Steinkellner (ed.), *Tibetan history and language*, Vienna, G. Uray Commemoration Volume, 1991, pp. 441-453.

[26] Vd. *Short Maṇḍala Offering* (Lotsawa House).

La base della Terra
profumata con acqua aromatica
e cosparsa di fiori
è ornata del monte Meru,
dei quattro continenti,
del Sole e della Luna.
La offro visualizzandola
come il campo di buddha.
Tutti gli esseri
possano così godere
di questo campo
totalmente puro.

Il gesto (*mudrā*) illustrato accompagna ritualmente la recita dei versi precedenti o di altri analoghi che cantano l'offerta del *maṇḍala*. I diti anulari al centro simboleggiano il monte Meru, mentre le punte delle altre dita accostate rimandano ai quattro continenti.

Nel *vajrayāna* l'offerta del *maṇḍala*, oltre ad essere un modo di accumulare meriti, è anche un mezzo rituale col quale si rende omaggio ai maestri, si richiedono insegnamenti o iniziazioni e, nel contesto della meditazione, si invitano le divinità sopramondane, buddha e grandi bodhisattva, affinché manifestino il loro *maṇḍala* nel mondo.

Il *maṇḍala* dei buddha e dei grandi bodhisattva è la loro pura dimensione. Essi trascendono il mondo ma, poiché vengono invitati con l'offerta del mondo, una proiezione del loro *maṇḍala* appare sulla sommità del monte Meru, da dove possono operare nel mondo.

Dalla cima di Meru il *maṇḍala* delle divinità sopramondane irradia compassione e saggezza, cosicché il mondo purificato dai raggi divini appare come un campo di buddha, un luogo in cui si manifestano gli esseri illuminati.

I fenomeni del *saṁsāra* sono definiti "impuri", per via delle afflizioni prodotte dal karma negativo degli ordinari esseri senzienti; invece, i fenomeni del *nirvāṇa* manifestati dai buddha e dai grandi bodhisattva sono "puri".

Sebbene i fenomeni impuri del *saṁsāra* e i fenomeni puri del *nirvāṇa* sembrino opposti, in realtà sono inseparabili. Ciò che appare come impuro è solo un'illusoria visione karmica, fondamentalmente irreale; perciò, il mondo ha la medesima natura totalmente pura del *maṇḍala* dei buddha e dei grandi bodhisattva.

Le caratteristiche delle divinità e della loro dimora celestiale sono simboli della vera natura degli esseri ordinari e del mondo. Chi medita sulla purezza originaria di ogni cosa, simboleggiata dal *maṇḍala* delle divinità, oltre ai meriti accumula anche saggezza. La saggezza più alta è la sapienza trascendente.

Il brano del "Sutra del Diamante" citato all'inizio prosegue così: «Il venerabile [Buddha] disse: "Subhūti, un nobile figlio o una nobile figlia hanno riempito completamente delle sette cose preziose questo universo, un miliardo di mondi, e lo hanno offerto in dono. Orbene, se qualcuno, avendo memorizzato anche una sola strofa di quattro versi tratta da questa esposizione del *dharma*, la spiegasse e la insegnasse correttamente e completamente pure agli altri, genererebbe su questa base un cumulo di meriti molto più grande, incalcolabile, incommensurabile».[27]

I meriti derivati dall'offerta dell'universo colmo delle sette cose preziose non sono paragonabili ai meriti generati dallo studio, dalla pratica e dalla condivisione dell'insegnamento della sapienza trascendente; anche se fosse una sola strofa, il beneficio spirituale sarebbe infinitamente superiore, «perché l'insuperabile, perfetta e completa illuminazione del buddha perfetto e completo sorge da qui e

---

[27] Vd. nota 1, "Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo", p. 246.3-4 (BDRC). Cfr. E. Conze, *op. cit.*, p. 35; P. Harrison, *op. cit.*, p. 145.

anche i venerabili buddha scaturiscono da qui».[28] Così recita un passo del *Dhammapada*:

«Il dono del *dharma* supera tutti i doni;
il gusto del *dharma* supera tutti i gusti;
il piacere del *dharma* supera tutti i piaceri.
L'eliminazione della brama supera tutte le sofferenze».[29]

Nel "Sutra del Diamante" le strofe (*gāthā*) sono solo tre. Riporto qui di seguito il testo sanscrito,[30] la versione tibetana[31] e la mia traduzione seguita dal commento.

ye māṁ rūpeṇa cādrākṣur ye māṁ ghoṣeṇa cānvaguḥ |
mithyāprahāṇaprasṛtā na māṁ drakṣyanti te janāḥ ||

གང་དག་ང་ལ་གཟུགས་སུ་མཐོང་། །གང་དག་ང་ལ་སྒྲར་ཞེས་པ། །
ལོག་པར་སྤོང་བར་ཞུགས་པ་སྟེ། །སྐྱེ་བོ་དེ་དག་ང་མི་མཐོང་། །

[1] Coloro che mi hanno visto tramite la forma
e coloro che mi hanno seguito tramite il suono,
si sono impegnati in sforzi errati.
Quelle persone non mi vedranno.[32]

C'è chi ha creduto di vedere il Buddha tramite la forma del suo corpo. Anche se quella forma non appare più, molti devoti buddhisti venerano con attaccamento le sue rappresentazioni materiali, come se il Maestro fosse presente in quelle immagini.

C'è chi ha creduto di seguire l'insegnamento del Buddha tramite il suono delle sue parole. Anche se quel suono è cessato, molti devoti

---

[28] "Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo", p. 246.4.5.
[29] *Dhammapada*, 354.
[30] Vd. GRETIL.
[31] Vd. BDRC: [1] pp. 261.7-262.1; [2] p. 262.1; [3] p. 264.5-6.
[32] Cfr. E. Conze, *op. cit*., p. 63; P. Harrison, *op. cit*., p. 156.

buddhisti venerano con attaccamento le sue rappresentazioni verbali, come se il Maestro fosse presente in quei libri.

Per venerare le rappresentazioni del corpo e della voce del Buddha occorre impegnarsi in sforzi continui, ma sono tutti errati, essendo profusi in attività non realmente necessarie, perché il Maestro non è davvero presente in nessuna forma e in alcun suono.

Perciò, quelle persone devote che hanno venerato il Buddha con attaccamento tramite le sue rappresentazioni fisiche e verbali non vedranno il Maestro, finché crederanno di doverlo vedere come si vede un oggetto percepibile.

dharmato buddho draṣṭavyo dharmakāyā hi nāyakāḥ |
dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijānitum ||

སངས་རྒྱས་རྣམས་ནི་ཆོས་ཉིད་བལྟ། །འདྲེན་པ་རྣམས་ནི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ། །
ཆོས་ཉིད་ཤེས་པར་བྱ་མིན་པས། །དེ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་མི་རུས། །

[2] I buddha dovrebbero essere visti in accordo col *dharma*.
Le guide spirituali in realtà sono il *dharmakāya*.
La vera natura del *dharma* non è da percepire
e non può essere percepita.

Tutti i buddha dovrebbero essere visti correttamente, in accordo col *dharma* da loro insegnato. Siccome il *dharma* più profondo e finale è quello della sapienza (*prajñā*), l'essenza dei buddha è il significato reale della "sapienza trascendente" (*prajñā-pāramitā*).

Tutte le guide spirituali che indicano la retta via della liberazione dall'illusione del *saṁsāra* in realtà non sono la forma del loro corpo fisico, bensì sono il loro corpo spirituale, il *dharmakāya*, il corpo che consiste nel vero significato profondo e finale del *dharma*, ossia la sapienza trascendente.

Chi desidera comprendere qual è la vera natura del *dharma*, l'essenza spirituale realizzata da tutti i buddha e indicata dalle guide, gli insegnanti di *dharma*, deve capire che non è un oggetto sensoriale o mentale da percepire, pertanto non può essere percepita in una modalità dualistica, come se fosse un fenomeno.

tārakā timiraṁ dīpo māyāvaśyāya budbudam |
svapnaṁ ca vidyudabhraṁ ca evaṁ draṣṭavya saṁskṛtam ||

སྐར་མ་རབ་རིབ་མར་མེ་དང་། །སྒྱུ་མ་ཟིལ་པ་ཆུ་བུར་དང་། །

རྨི་ལམ་གློག་དང་སྤྲིན་ལྟ་བུར། །འདུས་བྱས་དེ་ལྟར་བལྟ་བར་བྱ། །

[3] Come una stella, un difetto della vista, un lume,
una magia, una goccia di rugiada, una bolla d'aria,
un sogno, un lampo, una nuvola;
così si dovrebbe vedere ciò che è formato.

Qualunque oggetto dei sensi e della mente dovrebbe essere visto come un fenomeno transitorio, evanescente e illusorio.

Una stella non può essere afferrata e appare soltanto quando cala l'oscurità. Un difetto della vista, come la visione di mosche volanti (miodesopsie), è ingannevole. Un lume dura finché è alimentato. Una magia induce percezione irreali. Una goccia di rugiada evapora in breve tempo. Una bolla d'aria nell'acqua svanisce rapidamente. Un sogno termina al risveglio. Un lampo scompare in un attimo. Una nuvola si dissolve ineluttabilmente.

Così si dovrebbe vedere tutto ciò che è formato, plasmato, prodotto, creato. Così andrebbero contemplati il mondo e l'intero universo di un miliardo di mondi.

Se i buddha, i grandi bodhisattva, gli arhat e le guide spirituali non sono davvero le forme venerate, non è necessario meditare sui *maṇḍala* che rappresentano le loro pure dimensioni. Dal punto di vista della sapienza trascendente, non c'è alcun cerchio di divinità da raffigurare come un oggetto sensoriale o da visualizzare come un oggetto mentale, e non c'è neppure un *mantra* da recitare per invocare esseri divini diversi da sé.

Quando si smette di cercare i buddha tramite i suoni dei *mantra* e si smette altresì di vederli tramite le forme delle immagini raffigurate o visualizzate, si può comprendere che il corpo spirituale di tutti i buddha è il proprio corpo spirituale e che la sua realtà non è un oggetto da percepire attraverso i sensi o la mente.

Il corpo spirituale è la suprema coscienza illuminata (*bodhicitta*), la vera natura della coscienza, la quale deve essere differenziata dalla coscienza soggetta agli oscuramenti delle afflizioni karmiche e delle nozioni errate.

Il sutra della sapienza trascendente in 8.000 versi (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*) afferma: «la vera natura della coscienza è luminosa».[33] Infatti, il Buddha insegnava che «questa coscienza è luminosa, ma è oscurata da impurità avventizie».[34] Dunque, quando le impurità temporanee ed estranee svaniscono come le nuvole, la presenza del corpo spirituale, la vera natura della coscienza, diventa evidente come il cielo terso, vuoto, privo di qualunque attributo fenomenico.

Se il *dharmakāya* è l'unico corpo reale dei buddha ed è anche il proprio vero corpo spirituale, cosa sono il *nirmāṇakāya* e il *sambhogakāya* nominati nei *sūtra* e nei *tantra*? Siccome vengono descritti come espressioni del *dharmakāya*, devono essere aspetti della vera natura della coscienza.

Il Buddha insegnava che il *dharmakāya* è «la coscienza priva di attributo, senza fine e tutt'intorno luminosa: qui acqua, terra, fuoco e aria non hanno posto; qui lungo e corto, grossolano e sottile, bello e brutto, nome e forma, tutto quanto cessa».[35]

L'enunciazione della «coscienza priva di attributo, senza fine e tutt'intorno luminosa» da parte del Buddha dovrebbe essere intesa come la radice della spiegazione più profonda e finale dei tre *kāya*.

Secondo la tradizione dell'*atiyoga* (*dzogchen*), la coscienza illuminata ha tre aspetti: l'essenza vuota, la natura chiara e la grazia onnipervasiva.[36]

---

[33] GRETIL: *prakṛtiścittasya prabhāsvarā*. Cfr. Edward Conze, *op. cit.*, p. 97.

[34] "Pabhassara Sutta", *Aṅguttara Nikāya* 1.49-52. Cfr. Piya Tan (tr.), "The Radiant Mind", SD 8.3, pp. 38-40.

[35] Piya Tan (tr.), "Kevaḍḍha Sutta", *Dīgha Nikāya* 11, SD 1.7, p. 174.

[36] rDza dpal sprul o rgyan 'jigs med chos kyi dbang po, *Kun bzang bla ma'i zhal lung*, Par gzhi dang po, Ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang, 2016 (BDRC), p. 228.20: *ngo bo stong pa/ rang bzhin gsal ba/ thugs rje kun khyab/*. Vd. Patrul Rinpoche, *The Words of My Perfect Teacher*, Boston, Shambhala, 1998, pp. 177, 413 n. 11 (trad. it. Gruppo di traduzione Padmakara, *Le parole del mio perfetto maestro*, Roma, Ubaldini Editore, 2017).

L'essenza vuota, "priva di attributo" come lo spazio del cielo, è il *dharmakāya*; la natura chiara, "senza fine" come la luce del sole, è il *sambhogakāya*; e la grazia onnipervasiva, "tutt'intorno luminosa" come i raggi del sole, è il *nirmāṇakāya*.

Solitamente con *nirmāṇakāya*, "corpo emanato", si intende la forma fisica di un buddha, ma il supremo *nirmāṇakāya* è la vita immortale che anima la forma fisica. Al momento della morte essa si ritira separandosi dal cadavere.

Se c'è il riconoscimento del corpo spirituale, la vita della propria forma fisica appare come un corpo emanato, un'espressione della grazia onnipervasiva della coscienza illuminata.

Il termine *sambhogakāya* è peculiare del buddhismo *mahāyāna*. *Sambhoga* indica l'esperienza in tutta la sua ricchezza di significati e valori. L'esperienza primaria e incessante è la chiarezza cognitiva, la natura chiara della coscienza illuminata, senza la quale non è possibile sperimentare nulla. Dunque, *sambhogakāya* è il "corpo esperienziale".

Se c'è il riconoscimento del corpo spirituale, tutte le esperienze personali risplendono come preziosi ornamenti del corpo esperienziale, la naturale chiarezza cognitiva.

Poiché i tre corpi di buddha sono già presenti in tutti gli esseri, almeno come potenzialità da riconoscere, ogni corpo ha un proprio *maṇḍala* specifico, un ambiente naturale.

Il mondo caratterizzato dalle apparenze fenomeniche è il *maṇḍala* esterno del corpo emanato. L'organismo, ossia il corpo fisico che si muove nel mondo, è il *maṇḍala* interno del corpo esperienziale. La mente che dimora nell'organismo e percepisce i fenomeni è il *maṇḍala* segreto del corpo spirituale.

Lo scopo finale della meditazione sui tre *maṇḍala* offerti ai tre corpi di buddha è il proprio corretto orientamento spirituale rispetto all'ambiente esterno del mondo fenomenico, all'ambiente interno del corpo fisico e all'ambiente segreto della mente.

Il significato ultimo dell'offerta del *maṇḍala* è espresso in alcune fonti della tradizione tibetana antica (*nyingma*),[37] insegnamenti eso-

---

[37] Vd. Yukhok Chatralwa Chöying Rangdrol, *Maṇḍala Offering* (Lotsawa House). Questo testo è una breve spiegazione dell'offerta del *maṇḍala* come "pratica preliminare" (*ngondro*) secondo diverse tradizioni.

terici connessi con la tradizione *dzogchen* (*atiyoga*). Anche se queste spiegazioni non sono facilmente accessibili e comprensibili, la loro rappresentazione simbolica è utilizzata comunemente dai buddhisti di cultura tibetana.

Le immagini all'inizio e alla fine di questo scritto ritraggono un oggetto usato nel rito di offerta del *maṇḍala* formulato da Chögyal Phakpa. Un tempo, però, tale struttura metallica simboleggiava soltanto i tre *maṇḍala* e la loro relazione con i tre corpi di buddha.

La base ha la forma di un recipiente fondo circolare rovesciato. Il primo anello raffigura la sezione superiore della barriera insormontabile che racchiude il mondo e segna il confine del primo *maṇḍala*. Gli altri due anelli sono concentrici, in quanto rappresentano il *maṇḍala* interno e il *maṇḍala* segreto.

Il riso simboleggia tutti i contenuti preziosi. In seguito al riempimento del primo anello, viene collocato su di esso il secondo per denotare la manifestazione del *maṇḍala* corrispondente. Poi anche questo anello viene riempito, cosicché diventa la base del terzo. Dopo il riempimento dell'ultimo anello, si posiziona il pinnacolo sulla cima.

Le fasi di riempimento indicano il processo di manifestazione dei tre *maṇḍala*. Il *maṇḍala* esterno è la base della manifestazione del *maṇḍala* interno, sulla cui base si manifesta il *maṇḍala* segreto.

I tre *maṇḍala* sono offerti ai tre corpi di buddha rappresentati dal pinnacolo: la sua sommità raffigura la "ruota del *dharma*", simbolo del *dharmakāya*; le fiamme che l'avvolgono corrispondono al *sambhogakāya*, mentre il sottostante "vaso della vita immortale" denota il *nirmāṇakaya*.

Dal punto di vista dell'*atiyoga*, non c'è nessun *maṇḍala* da offrire e non c'è neppure qualcuno al di fuori di sé a cui debba essere offerto, quindi non è richiesta un'azione intenzionale di offerta. Ciò che viene definito "offerta" in realtà è l'omaggio reso ai tre corpi di buddha, riconoscendo la loro presenza nei rispettivi *maṇḍala* naturali.

La ruota del *dharma*.

Terzo anello:
il *maṇḍala* segreto.

Secondo anello:
il *maṇḍala* interno.

Primo anello:
il *maṇḍala* esterno.

La base del *maṇḍala*.

Per gentile concessione di
Himalayan Art Resources